Islam: Gewaltnarrative im Koran und in den Hadithsammlungen

Hamideh Mohagheghi

Zusammenfassung

Die Offenbarungsbücher beinhalten Erzählungen von Menschen und Völkern, die sich gegen Gott gestellt hatten und einen schweren Niedergang erfahren mussten: Die Sintflut und die Vernichtung des Pharaos stehen exemplarisch für gewaltige Strafen für diejenigen, die nicht bereit waren, sich Gott zu ergeben und nach seinen Weisungen zu leben. Im Koran gibt es Erzählungen, die das harte Vorgehen gegen Ungerechtigkeit und Tyrannei religiös begründen und sogar die Unterstützung Gottes in Aussicht stellen. Weitere koranische Texte können dahingehend verstanden werden, dass der Einsatz von Gewalt eine lohnende Aufgabe ist, deren Erfüllung zum Heil führt. Nicht nur die Formulierungen in den Offenbarungstexten können als Legitimation zur Gewalt dienen, auch die religiösen Würdenträger können mit Bezugnahme auf Tradition und Überlieferungen zur Anwendung der Gewalt antreiben. Das Verstehen und der Umgang mit den islamischen Quellen sind wichtige Meilensteine auf dem Weg, diese Quellen vor Missbrauch zu schützen. Auch islamische Schriften sind in ihrer Entstehungszeitspanne und in ihren historischen Kontexten zu lesen und zu verstehen.

Stichworte: Koran, Offenbarung, mündliche Überlieferung, Verschriftlichung, Spätantike

© Der/die Autor(en), exklusiv lizenziert an
Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2024
I.-J. Werkner (Hrsg.), *Handbuch Religion in Konflikten und Friedensprozessen*,
https://doi.org/10.1007/978-3-658-44929-2_55

1 Einleitung: den Koran verstehen

Der Koran, die Urkunde und Grundlage der islamischen Lehre, ist nach Überzeugung der Musliminnen und Muslime das unmittelbare Wort Gottes, das dem Propheten Mohammed über einen Zeitraum von 23 Jahren offenbart wurde. Der Beginn der Offenbarung wird nach Ansicht nahezu aller Koranforscherinnen und Koranforscher im Monat Ramadan des Jahres 610 n. Chr. datiert (vgl. Ma'rifat 2012, S. 53 f.). Die facettenreichen Inhalte des Koran bestehen aus Glaubensprinzipien, Erzählungen über die früheren Völker und den Umgang der Menschen untereinander, Berichte über Konflikte und Lösungshinweise und Parabeln. Die Offenbarung erfolgte in einem Raum, in dem jüdische und christliche Traditionen bekannt waren – christliche und jüdische Menschen und Stämme lebten in Mekka und Medina. Aus dieser Perspektive tritt der Koran ins Gespräch mit dem Judentum und dem Christentum. Die facettenreichen Themen und die sprachlichen Topoi zeigen die kommunikativen Prozesse auf, durch die der Koran entstanden ist.

Der Koran mischte sich in die Debatten der Zeit ein, aktualisierte die bereits bestehenden Schriften – Thora und Evangelien (*injil*), wie sie im Koran genannt werden –, bestätigte und korrigierte sie, kritisierte gesellschaftliche Strukturen und mahnte zur Gerechtigkeit. Er antwortete auf die Fragen der Menschen, zeigte Möglichkeiten zur Konfliktbewältigung und legte Normen fest, die anpassungsfähig zu ihren realen Lebenswelten waren. Der Koran ist ein komplexer Text und kann dann umfassend erschlossen werden, wenn die historischen Begebenheiten der Spätantike – nicht nur auf der arabischen Halbinsel – und die Denkwelten dieser Zeit berücksichtigt werden:

> „Als spätantiker und damit in einer Debattenkultur stehender Text ist der Koran nicht durchweg spontane prophetische Rede, sondern auf weite Strecken auch Exegese, reflektierende Auseinandersetzung mit den Vorgängertraditionen, sakralen wie profanen, und insofern in viel höherem Maße als die Bibel ein auf Rhetorik basierender Text" (Neuwirth 2010, S. 66).

Die Hörerinnen und Hörer der Verkündigung standen nicht in einem leeren Raum, sie hatten bereits Weltbilder und Überzeugungen, die sie in ihrem Alltag und in der reichen Poesie und Dichtung der paganen Araberinnen und Araber artikulierten. Dieser Prozess der Verschriftung des Koran und die Methoden der Exegese mit Bezug zum Thema Gewalt werden in diesem Beitrag kurz umrissen.

2 Mündliche Überlieferung: die Kraft der Sprache

In den islamischen Überlieferungen und Erzählungen gibt es zahlreiche Beispiele, wie Freund und Feind von der Schönheit der Rezitation des Koran überwältigt wurden. Die Faszination des Klangs und der Rezitation beschreibt Navid Kermani (1999, S. 16) in seinem Werk „Gott ist schön" ausführlich und zeichnet durch zahlreiche literarische Erzählungen nach, wie der Klang die Menschen zum Glauben führte:

> „Geschichten [erzählen] von der überwältigenden Wirkung der koranischen Rezitation auf die Zeitgenossen Mohammeds, von Menschen, die sich beim Hören eines Koranverses bekehren, die weinen, schreien, in Verzückung geraten oder ohnmächtig werden."

Die Schönheit der Sprache, die die Menschen emotional berührte und sie überzeugte, wird von muslimischen Koranforscherinnen und -forschern als außerordentlich, als „Wunder" bezeichnet, das seine göttliche Abstammung beweist.

2.1 Sammlung und Verschriftlichung des Koran

Die Unnachahmlichkeit und Einzigartigkeit des Koran als Wort Gottes ändert nichts an der Tatsache, dass er als Text eine Redaktionsgeschichte hat, die mit der Methode der Exegese nachvollzogen werden muss. Die Sammlung und Verschriftlichung erfolgten durch verschiedene Autoren, die auch zu Lebzeiten des Propheten Mohammed die vorgetragenen Worte niedergeschrieben haben. Über die Ordnung der Suren und ihre Zusammensetzung, die nicht chronologisch nach der Offenbarungszeit geordnet sind, herrscht bei den Koranforscherinnen und -forschern bis heute mehrheitlich die Meinung, dass der Prophet Mohammed durch die Anleitung des Engels Gabriel diese Reihenfolge festlegte. Gerade in den langen Suren ist auffällig, dass in vielen Abschnitten ein Themensprung vorhanden ist, der auf den ersten Blick das Verstehen erschwert.

Die Autoren der Niederschriften hatten unterschiedliche Methoden der Ordnung und Lesarten. Es entstanden unterschiedliche Deutungen, die zum einen den Dialekten und Sprachgewohnheiten der Völker und zum anderen der Schrift geschuldet war, die damals noch keine Vokale und diakritischen Zeichen kannte. Diese Unterschiede führten zu Meinungsverschiedenheiten und auch Konflikten um die Richtigkeit der Niederschriften. Als Konsequenz daraus gab es Überlegungen, eine einheitliche Niederschrift festzulegen. In Beratung mit den Gefährten des Propheten in Medina nahm eine Gruppe von Schreibern die Arbeit auf. Nach Ṭabarī (1995, Bd. 3, S. 3 f., Bd. 4, S. 242) begann diese Arbeit im zweiten Jahr des Kalifats von ʿUthmān ibn ʿAffān (574–656), dreißig Jahre nach dem Ableben des Propheten Mohammed. Die Methode des „Vereinheitlichungskomitees", wie Maʿrifat (2012, S. 129) sie nennt, bestand aus drei Schritten: *Erstens* der Sammlung von Quellen, um eine einheitliche

Niederschrift festzulegen und sie unter Musliminnen und Muslimen zu verbreiten, *zweitens* dem Vergleich zwischen Niederschriften, um sicher zu gehen, welche das Original sein kann und *drittens* dem Sammeln von allen Niederschriften in den islamischen Gebieten und der Vernichtung der Exemplare, die nicht authentisch sind. Die Entwicklung der arabischen Schrift mit Vokalen und diakritischen Zeichen erfolgte ab Ende des 7. Jahrhunderts, als die nichtarabischen Völker den Koran richtig lesen und verstehen wollten (vgl. Ma'rifat 2012, S. 156). Das göttliche Wort durchlief einen menschlichen Verschriftlichungsprozess, der über Jahrzehnte dauerte, bis der einheitliche *muṣḥaf* entstand, der heute von *allen* Musliminnen und Muslimen anerkannt ist.

2.2 Exegese und Rezeption des Koran

Die Sprache bringt das Weltbild der Menschen zum Ausdruck, sie spiegelt dieses Weltbild zur Zeit der Entstehung des Textes wider. Angelika Neuwirth (2010, S. 67) bezeichnet den Koran als Text der Spätantike und ordnet ihn als ein literarisches Werk ein, das mittels der literaturwissenschaftlichen Methoden neu erfasst werden kann:

> „Der Koran hat zwei Gesichter, die zusammen in den Blick zu bekommen zunächst unmöglich erscheint – es sei denn, man greift zu einem Trick, der sich in der visuellen Repräsentation erfolgreich bewährt hat: Man betrachtet den Koran als Vexierbild, das je nach Blickrichtung zwei ganz verschiedene Gesichter offenbart. Aus der einen Perspektive gesehen zeigt sich dann der Gründungstext des Islam, aus der anderen ein am Herausbilden des späteren Europa beteiligter und damit orientalisch-europäischer Text."

In den Korankommentaren ist lediglich die erste Perspektive gegenwärtig: Als Text, in dem Gott eine islamische Lebensweise konzipiert und von den Menschen erwartet, diese Lebensweise anzunehmen, um ihrer menschlichen Verantwortung gerecht zu werden und letztlich die ewige Glückseligkeit im Jenseits zu erlangen. Dennoch wurden zahlreiche Kommentare zum Koran verfasst und vielschichtige Auslegungsmethoden haben eine lange Tradition in der muslimischen Koranforschung.

Im Koran sind zwei Begriffe für die Auslegung zu finden: *tafsīr* und *ta'wīl.* Der Begriff *tafsīr* kommt einmal im Vers 25:33 vor. Das Grundwort ist *fasara* und hat die Bedeutungen „erklären, erläutern, auslegen und kommentieren". Im Vers 25:32 wird von Leugnern berichtet, die gefragt hatten, warum der Koran nicht auf einmal herabgesandt sei. Als Antwort auf diese Frage wird verkündet, dass der Koran in Etappen offenbart wurde, damit zuerst Mohammed ihn verinnerlicht. In diesem Zusammenhang wird der Koran im Vers 25:33 als Verkündigung der Wahrheit und als „schönste Erläuterung" bezeichnet. Ṭabāṭabā'ī (1988, Bd. 2, S. 5) definiert *tafsīr* als Erschließung von Bedeutung und Zielsetzung der koranischen Verse. Suyūtī (1984, Bd. 4, S. 194)

versteht *tafsīr* als eine Wissenschaft, die sich mit den Offenbarungsanlässen, der historischen Verortung der Verse, aufhebenden und aufgehobenen Versen (Abrogationsprinzip), abstrakten und konkreten Aussagen und weiteren Kategorisierungen der Verse und Suren beschäftigt. Der Begriff *ta'wīl* wird im Koran im Zusammenhang mit der Klärung der mehrdeutigen Begriffe und Themen verwendet, die nur zu erfassen sind, wenn die Sinnhaftigkeit der Worte erforscht werden. *ta'wīl* wird beschrieben als „Verzicht auf den äußeren Wortlaut der Offenbarung und Erarbeiten einer neuen Bedeutung, die dem äußeren Wortlaut nicht ohne weiteres zu entnehmen ist" (Tofiqi 2004, S. 38).

Obgleich der Koran als „klares Licht" (4:174), „Rechtleitung für diejenigen, die sich Gottes bewusst sind" (3:138), als „Barmherzigkeit" (45:20) für die Menschen und „deutliche Schrift" (16:89) bezeichnet wird, verweist die kontinuierliche Aufforderung, ihn zu verstehen und zu erschließen, auf die Notwendigkeit des Entzifferns der koranischen Mitteilungen. Bereits der Prophet Mohammed diskutierte und erläuterte die koranischen Aussagen in der Gemeinde. Die Verse 16:42–43 verweisen sogar darauf, sich an die Anhänger der früheren Schriften zu wenden, wenn Zweifel und Unverständnis bestehen. Die Begriffe „fragen", „klarmachen" und „nachdenken" in diesen Versen weisen auf Diskurs und Dialektik hin:

> „Vor dir sandten wir Gesandten, denen wir offenbarten. So fragt doch die Leute der Schrift, wenn ihr kein Wissen habt – mit den Beweisen und den Schriften. Wir [Gott] sandten die Mahnung zu dir herab, damit du den Menschen klarmachst, was zu ihnen herabgesandt ward. Vielleicht denken sie ja nach!"

2.3 Abrogation in Bezug auf Verse zur Gewalt

Begründet im Vers 2:106 entwickelte sich in der Koranforschung die Lehre der Abrogation:

> „Tilgen wir [Gott; Anm. d. Verf.] einen Vers oder stellen ihn dem Vergessen anheim, so bringen wir einen besseren als ihn oder einen, der ihm gleicht. Weißt du denn nicht, dass Gott aller Dinge mächtig ist?"

Es gibt vielfältige Deutungen und Ansichten, welche Verse im Koran damit gemeint sein könnten, die getilgt, in Vergessenheit geraten und durch andere ersetzt wurden. Die unterschiedlichen Abhandlungen über die Abrogationslehre spiegeln die kontroversen Diskussionen und Ansichten über das Verstehen dieses Verses wider. Sie finden darin Übereinstimmung, dass es sich bei den im Vers genannten ersetzten Versen nur um von Gott selbst aufgehobene Bestimmungen und Gesetzte handeln könne, da Glaubenssätze überzeitlich gültig und nicht veränderbar sind. Diese Festlegung führt zur Frage, nach welchen Kriterien und welche koranischen Verse abrogiert sein kön-

nen. Vers 2:106 ist ein Konditionalsatz, in dem mitgeteilt wird, dass *wenn* Gott einen Vers aufhebt, er diesen durch einen besseren ersetzen wird. Dadurch, dass der gesamte Koran als Wort Gottes verstanden wird, ist dann plausibel, dass nur Gott ihn abrogieren kann. Der Koran erwähnt keine Verse, die als aufhebende bzw. aufgehobene gelten. Die Sinnhaftigkeit der vermeintlich widersprüchlichen Aussagen im Koran wird nicht in Frage gestellt. Jedes einzelne Wort im Koran ist gültig, daher obliegt es den Interpretinnen und Interpreten, zu deuten, welche koranischen Verse womöglich abrogiert sind (vgl. Ṭabāṭabā'ī 1988, S. 76).

In Bezug auf die Begegnung mit Nichtmusliminnen und Nichtmuslimen gebieten die mekkanischen Verse Geduld und Zurückhaltung, während in den medinensischen Versen auch kriegerischer Widerstand erlaubt wird. Der Vers 9:5 – bekannt als „Schwertvers" – wird von einigen Kommentatoren als aufhebender Vers für den friedlichen Umgang mit Nichtmusliminnen und Nichtmuslimen bezeichnet (vgl. Qurṭubī 2006 Bd. 8, S. 72). Diese Deutung wird jedoch von den klassischen Kommentatoren wie Ṭabarī (1995, Bd. 10, S. 24) und Zamaḫšarī (1986, Bd. 2, S. 233) kritisiert. Ṭabarī findet keine Begründung für diese Deutung; Ṭabarī und Zamaḫšarī sehen keinen Widerspruch und keine Abrogation zwischen den Versen 9:5 und 8:61 und sind der Ansicht, dass die friedliche Beziehung zu Nichtmusliminnen und Nichtmuslimen ein universelles Gebot im Koran ist und Verse wie der „Schwertvers" speziell und konkret für bestimmte historische Situationen offenbart worden sind, in denen Kampf als letzte Option der Verteidigung unvermeidbar war.

Die Auffassung, dass die medinensischen Verse generell die mekkanischen Verse aufheben, findet in den klassischen und neueren Korankommentaren keine Erwähnung. Der Kampf wird in den Kommentaren als legitimes Mittel zur Verteidigung gegen Unterdrückung und physische Angriffe definiert. Demnach bezieht sich der sogenannte „Schwertvers" auf die Quraiš, die ihr Waffenstillstandsabkommen mit Mohammed gebrochen hatten und weiterhin Angriffe in Medina unternahmen. Der Vers richtet sich nicht – als Gebot zu einem allgemeinen Kampf – gegen Andersgläubige (vgl. Peters 2005, S. 125).

Das menschliche Begreifen und Verstehen sind begrenzt und bedingt, während die göttliche Verkündigung unbedingt und unbegrenzt ist. In diesem Spannungsfeld werden die Worte Gottes jeweils in dem Kulturraum, in dem sie präsent sind, übersetzt und entschlüsselt. Die facettenreichen Auslegungen sind das Spiegelbild der kontinuierlichen Auseinandersetzung mit dem Wort Gottes, ohne seinen göttlichen Ursprung in Frage zu stellen. Der Koran wurde immer als dynamische Mitteilung verstanden, die stets in dem Moment der Auseinandersetzung mit dem Text neu erfasst werden kann. Gerade die medinensischen Verse, für die in zahlreichen Überlieferungen Offenbarungsanlässe zur Geltung gebracht werden, sind in ihrer Historizität zu betrachten.

3 Die Sprache der Gewalt im Koran

Im Koran kommen die Erzählungen nur als kurze Hinweise auf die Ereignisse vor, Namen von Menschen und Orten werden nicht erwähnt. Die Handlungen der Menschen und ihre Folgen werden in kurzen Sätzen dargestellt. Mit Hilfe der Konkordanz und mittels der Korankommentare müssen die Bruchstücke der Erzählungen jeweils zu einer geschlossenen Erzählung zusammengetragen werden. Es ist nicht ungewöhnlich, dass die Korankommentatoren sich auf Thora und Bibel beziehen, vor allem wenn es um die Erzählungen von früheren Völkern geht. Es gibt einige Übereinstimmungen mit der Bibel, wenn es um Erzählungen über Gewalt und Missverhalten der Menschen geht, und doch zeigen koranische Erzählungen einige Abweichungen, die in den Debatten um die Gewaltfrage eine große Rolle spielen. An diese Stelle werden einige narrative Erzählungen zur Gewalt skizziert, um zu erörtern, ob derartige Erzählungen Ansporn zur Gewaltanwendung sind und welche Methoden der Exegese sie entschärfen.

3.1 Brudermord

Im Koran wird die Erzählung von Kain und Abel nur an einer Stelle erwähnt:

> „Trag ihnen die Nachricht von den beiden Söhnen Adams vor, gemäß der Wahrheit, als sie beide ein Opfer brachten. Des einen Opfer wurde angenommen, das des anderen hingegen nicht“ (5:27).

Hier geht es darum, dass Gott die Opfergabe nicht annimmt, ohne den Grund dafür direkt anzusprechen:

> „Der eine [Bruder] sprach: ‚Ich will dich töten!‘ Der andere sprach: ‚Gott nimmt nur von den Gottesfürchtigen an. Wenn du nun nach mir deine Hand ausstreckst, um mich zu töten, so will ich meine Hand doch nicht nach dir ausstrecken, um dich zu töten. Siehe, ich fürchte Gott, den *Schöpfer und Erhalter* der Weltbewohner. Siehe, ich will, dass du die Lasten meiner Schuld und deiner auf dich nimmst. Alsdann wirst du zu denen zählen, die Bewohner des Höllenfeuers werden; denn das ist der Lohn der Frevler.‘ Da trieb ihn seine Seele, seinen Bruder zu töten, und er tötete ihn. So wurde er zu einem der Verlierer“ (5:28–30).

Die Namen der Brüder sind nicht im Koran erwähnt, sie sind aber in den Kommentaren als Kain und Abel bekannt. Der Bruder, der getötet werden soll, handelt pazifistisch, er will keine Gewalt anwenden, auch wenn diese ihn vor dem Tod bewahren könnte. Nach der Tötungstat empfindet Kain Schuldgefühle und weiß nicht, wie er seine Schandtat verbergen sollte. Gott tritt hier dazu und zeigt ihm was er zu tun hat:

> „Da sandte Gott einen Raben aus, der im Boden scharrte, um ihm zu zeigen, wie er die Gräueltat an seinem Bruder verbergen könne. Er [Kain] sprach: ‚O wehe mir, vermag ich nicht einmal zu sein wie dieser Rabe, dass ich die Gräueltat an meinem Bruder verbergen könnte?' So ward er einer derer, die bereuen" (5: 31–32).

Aus dieser Erzählung schließt der Koran das Tötungsverbot der Unschuldigen, das als Grundprinzip gilt:

> „Und deshalb schrieben wir den Kindern Israel dies vor: Wenn jemand einen Menschen tötet, der keinen anderen getötet, auch sonst kein Unheil auf Erden gestiftet hat, so ist's, als töte er die Menschen allesamt. Wenn aber jemand einem Menschen das Leben bewahrt, so ist's, als würde er das Leben aller Menschen bewahren" (5:33).

Der narrative Brudermord wird die Grundlage für den Gewaltverzicht.

3.2 Gottes Einwirken für die Vernichtung der Völker

Die alttestamentlichen Völker, die die Strafe Gottes erfahren haben, werden auch im Koran erwähnt. Die Strafe folgte aufgrund ihres Leugnens und der Missachtung der Gebote sowie ihrer Tyrannei gegenüber anderen. Ihr Ende soll eine Lehre für die Menschen sein und eine Ermahnung, wie Gott in die Geschichte eingreift und dem Bösen ein Ende setzt:

> „Da setzten die, welche frevelten, ein Wort an seine Stelle, das nicht dem entsprach, was ihnen gesagt war. Da sandten wir [Gott] auf jene, welche frevelten, vom Himmel ein Strafgericht herab dafür, dass sie ruchlos waren" (2:59).

3.3 Noah und der Untergang der Welt

Wenn alle Fragmente der Erzählung Noahs zusammengetragen werden, gibt es ähnliche Bilder und Motive wie im Alten Testament. Die weltlichen Bindungen und die Beziehung zum Sohn werden hervorgehoben; Noah musste sich von ihm trennen, weil der Sohn nicht bereit war, ihm in seinem Glauben zu folgen (11:40–48). Für die Sache Gottes trennt sich Noah von einem Teil seiner Familie und sieht ihren Untergang zu. Diese koranische Erzählung könnte das Verhalten der Eltern legitimieren, die sich von ihren Kindern abwenden, wenn sie sich vom Glauben entfernen.

3.4 Vernichtung des Pharaos

Mose überlebte auf Verheißung Gottes den Befehl des Pharaos, alle männlichen Neugeborenen der Israeliten zu töten und wuchs im Haus des Pharaos auf. Als Auserwählter bekam Mose den Auftrag, das Volk Israel von der Tyrannei des Pharaos zu befreien und diesen zurechtzuweisen. Als die tyrannischen Handlungen des Pharaos zunahmen und er nicht zur Umkehr bereit war, griff Gott in die Geschichte ein und befreite Mose und das Volk Israel auf außergewöhnliche Weise, wie in der Bibel und auch im Koran erzählt wird (17:101–104).

Nicht nur der Pharao, sondern auch das Volk Israel zieht die Strafe Gottes auf sich, weil es immer wieder die Anordnungen Gottes missachtete, obwohl Gott es gerettet hatte (2:84–85). Die Strafe wird in dieser Erzählung nicht nur im Jenseits in Aussicht gestellt, sondern auch im Diesseits ist mit Ablehnung und Verachtung zu rechnen, wenn man den anderen erniedrigt und unterdrückt.

Das Volk Israel musste aufgrund seiner Frevel 40 Jahre in der Wüste umherwandern, bis ihm erlaubt wurde, in das verheißene Land einzutreten. Die 40 Jahre Wanderung können sowohl als Strafe oder auch als eine Zeit der Entwicklung gedeutet werden, die die Israeliten brauchten, um die Verantwortung als auserwähltes Volk zu übernehmen (5:25–26).

Das Volk Israel erfährt eine weitere Strafe dafür, dass es das Gebot der Sabbatruhe missachtet, hat:

> „Ihr habt doch die von euch gekannt, die das Sabbatgebot übertraten. Da sprachen wir [Gott] zu ihnen: ‚Ihr sollt ausgestoßene Affen sein!' So machten wir es zu einem warnenden Beispiel für die, die zugegen waren und für die danach, und zu einer Mahnung für die Gottesfürchtigen" (2:65–66).

Die Heiligung des Sabbats im Judentum ist ein hohes Gebot, die Übertretung wird auch in der Bibel mit Strafe belegt. Nach Numeri 15, 32–36 wird derjenige, der am Sabbat Holz aufsammelte, sogar zum Tode verurteilt. Darüber, ob die koranische Strafe, „[i]hr sollt ausgestoßene Affen sein!", physisch gemeint ist, gibt es unterschiedliche Ansichten unter den Gelehrten. Während die Mehrheit diese Aussage als Metapher für Schmähung versteht, gibt es auch Ansichten, die diese Umwandlung durchaus auch als physische Umwandlung verstehen. Sie sind der Ansicht, dass der Wille Gottes die Naturgesetze auch außer Kraft setzen kann:

> „Die Umwandlung vom Mensch zu einem Tier ist widernatürlich. Offensichtlich sind Mutationen und partielle Änderungen bei Tieren beobachtet worden, und dies bildet die Grundlage der Evolutionstheorie in den Naturwissenschaften; dies sind jedoch lediglich partielle Änderungen. Es ist nicht bekannt, dass ein Tier sich vollständig in ein anderes verwandelt hat. […] Wenn man an die Ereignisse glaubt, die außernatürlich sind, wie die

> Wunder der Propheten und Auserwählten, könnte man auch daran glauben, dass Menschen sich in Affen umgewandelt haben […]" (Šīrāzī 1994, Bd. 6, S. 425).

Dieser akribischen Deutung des äußeren Wortlautes entgegnen andere Kommentatoren wie Muǧāhid, die diese Stelle als geistige Umwandlung verstehen:

> „Die Eigenschaften und Interessen der Menschen haben sich verändert, indem sie sich wie Affen verhalten haben. Sie waren nur an Essen und Beischlaf interessiert, ahmten blind nach und waren nicht bereit, die menschlichen Fähigkeiten wie Nachdenken und Sich-Verändern zu entfalten" (Šīrāzī 1994, Bd. 6, S. 425 f. (Übers. aus dem Persischen d. Verf.)).

Diese Eigenschaften machten sie zu Tieren, die für ihre Taten nicht den Verstand einsetzten. Diese Darlegungen können zu Missdeutung und Verallgemeinerungen führen, die eine ablehnende Haltung gegenüber Jüdinnen und Juden legitimieren.

4 Opferung in der Abrahamgeschichte

In der Abrahamerzählung ist es die Opferung des Sohnes, die die Frage aufwirft, warum Gott von Abraham mit der Tötung eines Menschen eine unrechte und verbotene Tat erwartet, um seinen Glauben zu beweisen. Die Erzählung der Opferung im Koran weicht in einigen Aspekten von der biblischen Erzählung ab. Ein Unterschied ist, dass der Name des Sohnes, der geopfert werden soll, nicht erwähnt wird. Dadurch wird jegliche Inanspruchnahme eines Auserwähltseins für die Nachkommen des Sohnes ausgeschlossen. Auch wenn in den außerkoranischen Erzählungen Ismael genannt wird, ist darüber nachzudenken, warum der Koran anders als die Bibel, in der Isaak genannt wird, an dieser Stelle schweigt. Eine weitere Abweichung ist, dass nicht Gott den Befehl erteilt, den Sohn zu töten, sondern Abraham im Traum sieht, dass er seinen Sohn opfert. Im Koran wird der Sohn, anders als in der Bibel, außerdem vom Vater über sein Vorhaben informiert und nach seiner Meinung gefragt (37:100–107). Die biblische und koranische Darlegung bezeichnen diese Erzählung als „Prüfung" Abrahams, die ihn zum Freund Gottes macht und als Vorbild für die späteren Generationen auszeichnet und doch handelt es sich um ein Narrativ, das viele Fragen zum Gottesverständnis aufwirft.

5 Der Fluch Gottes

Im Koran wird an einigen Stellen vom Fluch Gottes gesprochen, der auch auf dieser Welt diejenigen trifft, die sich gegen Gott stellen:

> „Sieh nur, wie sie Lügen gegen Gott ersinnen! Das genügt als klare Sünde. Sahst du nicht die, denen ein Teil vom Buch gegeben wurde? Sie glauben an Magie und an die Götzen und sprechen zu denen, die Leugner sind: ‚Diese da sind eher rechtgeleitet als die, welche glauben.' Jene sind es, welche Gott verfluchte. Und wen Gott verflucht, für den wirst du keinen Helfer finden" (4:50–52).

Ebenso sind die Leugner unter den Kindern Israel verflucht:

> „Verflucht wurden die unter den Kindern Israel, die *Leugner* waren, durch die Zunge von David und von Jesus, Marias Sohn. Dies, weil sie aufsässig waren und Übertretungen begingen. Sie hielten einander nicht vom Verwerflichen ab, das sie taten. Ja, wie schlimm ist, was sie immer wieder taten!" (5:78–80).

Es ist der zornige Gott, der den Fluch ausspricht, ohne auf die Wirkungsart dieses Fluches einzugehen. Es bleibt Raum für vielfältige Deutungen.

6 Die Strafe im Jenseits

Ferner sind die Androhungen zu Strafe im Jenseits zu erwähnen, die plastisch dargelegt werden. *Ǧahannam,* der Inbegriff für Hölle, kommt im Koran mehrmals mit bildhaften Darstellungen vor. Darüber, ob *ǧahannam* als physisches Leiden an einem Ort zu verstehen ist (wie der Begriff in der Regel im Wortlaut verstanden wird) oder als ein Zustand, in dem sich die Seele befindet, gibt es unterschiedliche theologische Ansichten. Konsens ist jedoch, dass *ǧahannam* als Strafe für diejenigen vorgesehen ist, die Gott und seinen Weisungen und Anordnungen leugnen: „Die aber *Leugner* sind und unsere Zeichen Lüge nennen, die werden Bewohner des Höllenfeuers sein, ewig bleiben sie dort." (2:39)

Das Szenario des Jüngsten Tages und die Härte, mit der Gott gegen den Leugner vorgeht, erweckt in Menschen viele Ängste vor dem Sterben:

> „‚Nehmt ihn, und fesselt ihn! Dann lasst ihn in der Feuerhölle brennen, dann in eine Kette legen, siebzig Ellen lang, und führt ihn ab!' Siehe, niemals glaubte er an Gott, den Mächtigen, und niemals spornte er dazu an, den Armen zu speisen" (69:30–34).

Hier wird die Vernachlässigung der sozialen Aufgaben als Grund für die Strafe der Hölle benannt.

7 Strafrechtliche Maßnahmen im Koran (*ḥudud*)

Ḥudud, wörtlich „äußerste Grenze", sind im islamischen Rechtsverständnis koranische Bestimmungen über einige wenige Tatbestände wie Ehebruch, fälschliche Bezichtigung des Ehebruches, Raub und Homosexualität.

Für Ehebruch ist physische Züchtigung vorgesehen:

> „Der Ehebrecher und die Ehebrecherin, peitscht jeden von beiden mit hundert Peitschenhieben aus! In Gottes Gerichtsbarkeit soll euch kein Mitleid für sie beide abhalten, wenn ihr an Gott und an den Jüngsten Tag glaubt. Bei ihrer Bestrafung soll eine Gruppe von Gläubigen zugegen sein" (24:2).

Wenn die Zeugen beim Ehebruch Meineid leisten und ihre Aussagen nicht beweisen können, müssen sie selbst wegen Verleumdung bestraft werden:

> „Die ehrbare Ehefrauen beschuldigen, dann aber nicht vier Zeugen beibringen, denen gebt achtzig Peitschenhiebe, und nehmt nie mehr eine Zeugenaussage von ihnen an – sie sind die Verworfenen –, es sei denn, dass sie danach umkehren und sich bessern. Dann ist Gott bereit zu vergeben, barmherzig" (24:4–5).

Für den Kampf gegen Gott und seine Gesandten ist in den Versen 5:33–34 die Todesstrafe vorgesehen:

> „Doch die Vergeltung derer, die gegen Gott und seinen Gesandten kämpfen und im Lande auf Unheil aus sind, die ist, dass sie getötet oder gekreuzigt werden oder ihnen ihre Hände und Füße abgehauen werden, wechselweise rechts und links, oder sie aus dem Land vertrieben werden. Das ist Erniedrigung für sie hier in diesem Leben. Im Jenseits aber ist ihnen harte Strafe bestimmt, außer denen, die bereuen, bevor ihr sie in eure Gewalt bekommt. So wisst, dass Gott bereit ist zu vergeben, barmherzig."

8 Ausblick

Die Geschichte der Religionen zeigt, dass die Religionen und Kriege miteinander verschlungen und verknüpft sind. Keine Religion ist dem entgangen, durch ihre Anhängerinnen und Anhänger in Kriege verstrickt zu werden, als Legitimation für Kriege herangezogen zu werden oder sogar selbst Ursache eines Krieges oder mehrerer Kriege zu sein. Es ist deshalb geboten, die Frage zu stellen, ob die Religionen an sich oder bestimmte religiöse Lehren mental die Voraussetzungen für Gewalt und Krieg schaffen.

Mit guten Gründen kann angezweifelt werden, ob Kriege allein aus religiösen Gründen geführt werden. Es ist aber bewiesen, dass tendenziöse religiöse Interpreta-

tionen von religiösen Schriften und Deutungen der historischen Ereignisse zu Ausgrenzung, Ablehnung und Hass geführt haben. Die aus den Religionen abgeleiteten Aussagen zu Wertvorstellungen und Unterscheidungen zwischen Gut und Böse können dazu genutzt werden, Menschen als Freund oder Feind zu erklären und sie dementsprechend zu unterstützen oder zu bekämpfen. Die Religionen bezeichnen sich selber als friedliebend und friedensstiftend, nicht selten werden die sogenannten „Kriege im Namen der Religion" rückblickend als „nicht vereinbar mit dem Glauben" oder als Verteidigungskriege erklärt.

Der Verteidigungskampf unterliegt beispielsweise im Islam klaren Grenzen, die nicht zu überschreiten sind. Das Kriegsrecht in den islamischen Rechtsnormen legt grundlegende Voraussetzungen für einen Kampf fest und unterscheidet zwischen Militär, Kombattanten und Zivilistinnen, wofür Sure 8 und 9 die Grundlagen bieten (vgl. Ḫudūrī und Ḥeidarābādī 2009, S. 87 f.). Verletzung dieser Normen gilt als „Kampf gegen Gott und seine Gesandten".

Derzeit scheinen diese Regeln in den extremistischen Gruppierungen keine Bedeutung zu haben. Die politischen Ziele sind theologisiert und schlechthin als „islamisch" tituliert.

Naṣr (2017, S. 159) beschreibt wie folgt, wie ein religiöser Grundgedanke aufgrund der soziopolitischen Begebenheiten zur politisch-religiösen Ideologie wird und warum das Adjektiv „islamisch" für diese Bewegungen eine besondere Rolle spielt:

> „Der Antrieb für Maudūdīs[1] Exegese war ganz klar gesellschaftspolitisch. Die islamische Wiedergeburt sollte nicht individuelle Seelen retten, sondern Ängste mildern, die aus den sozialen, ökonomischen, kommunalpolitischen und politischen Krisen der Muslime in Indien entstanden waren. ‚Wahrer' Islam drückte sich in einer unterschiedlichen Beziehung zwischen Menschheit und Gott aus, die nicht privater Natur und von einem nach innen gerichteten Blick geprägt war, sondern nach außen gerichtet und engagiert. Das Verhältnis zwischen Menschheit und Gott wurde zunehmend ein Werkzeug, um Erfolg in der Welt zu erreichen, eine Schablone, die die Verwirrung erklären konnte, die im Leben der Muslime herrschte. Die vielgestaltige Idee des Glaubens musste durch eine Ideologie ersetzt werden, die fest verknüpfte und greifbare Beziehungen der Amtsgewalt hervorrief und eine konkrete Definition von Gemeinschaft, politischer Aktion und Selbsterlösung liefern sollte. […] Der attraktive weltliche Geist dieser neuen Formulierung könnte nicht länger in dem Begriff ‚Muslim' gefangen sein, er wäre zutreffender ausgedrückt mit dem Adjektiv ‚islamisch'".

Aufgrund des globalen religiösen Fundamentalismus bzw. Extremismus ist heute eine vertiefte und reflektierte Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Religion und Gewalt eine Notwendigkeit. Auch wenn die Ursachen von Gewalt und Konflik-

1 Abūl Alā Maudūdī (1903–1979) war ein pakistanischer Philosoph und Jurist. Heute gilt er als Ideengeber der islamistisch-militanten Gruppierungen.

ten nicht immer primär religiös bedingt sind, können die religiösen Dogmen Antriebskraft für eine Vertiefung der Konflikte werden. Für die islamische Theologie bedeutet dies in der gegenwärtigen zunehmenden Hinwendung zur „Eindeutigkeit der Glaubensinhalte", die Tradition des *iǧtiḥād* (das Bemühen um in der Tradition verankerte neue Lehrsätze) wiederzubeleben. Das Bemühen um Interpretation und Neuinterpretation ist wesentlicher Bestandteil der islamischen Geistesgeschichte, die die Ambiguitätstoleranz im Islam ermöglichte. Die Öffnung der Theologie für die Erfordernisse und Wandlungen der Moderne kann nur interdisziplinär mit politischen, soziologischen und psychischen Forschungen zur Gewalt erfolgen.

Literatur

Ḫudūrī, Mağīd und Ḥamīd-ul-llāh Ḥeidarābādī. 2009. *ğang wa ṣolḥ dar qānūne islam* [Krieg und Frieden in der islamischen Rechtsnorm, übersetzt ins Persische von Ḫusrošāhī Seyyed Hādī]. Teheran: Kolbehe Šorūq.

Kermani, Navid. 1999. *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran.* München: C. H. Beck.

Ma'rifat, Muhammad Hādī. 2012. *'ulūme Korani* [Koranische Wissenschaften]. Qom: Dul al Qurbā Verlag.

Nasr, Seyyed Hussain. 2017. In *ğarayanhaye fahme Koran dar Iran mu'āṣir* [Zeitgenössische Bewegungen zum Verstehen des Koran im Iran], hrsg. von Aḥmad Pākatchī, 379–413. Teheran: Fallāh Verlag.

Neuwirth, Angelika. 2010. *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang.* Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Peters, Rudolf. 2005. *Jihad in Classical and Modern Islam.* Princeton: Markus Wiener Publishing Inc.

Qurṭubī, Muhammad bin Ahmad. 2006. *al-Ğāmi' li-aḥkām al-Koran.* Beirut: Muasseseh ar Resālat.

Šīrāzī, Makārim. 1994. *tafīr nemūneh [Muster].* Bd. 6. Teheran: Matbū'ate Hadaf.

Suyūtī, 'Abd ar-Raḥmān, 1984. *al itqān fī 'ulūm al Koran* [Präzision in der Koranwissenschaft]. Qom: Markaze ad-Darsāt al-Koran.

Ṭabarī. 1995. *tarğumeh tārīḫ Ṭabarī* [Geschichte der Gesandten und Könige, übers. von Abul Qāsim Pāyandeh]. Teheran: Asatir Verlag.

Ṭabāṭabā'ī, Allāmeh Seyyed Ḥussein. 1988. *tafīr al mizān* [Waage]. Teheran: Boniade elmi wa fekri Allameh Ṭabāṭabā'ī.

Tofiqi, Hussein. 2004. ta'wile ketabe asemani dar adyane ebrahimi [Hermeneutik der Offenbarungsbücher in den abrahamitischen Religionen]. *haft aseman* 17: 87–102.

Zamaḫšarī, Jārollāh. 1986. *tafsīr al kasāf* [Offenbarer]. Bd. 2. Beirut: Našre Qoqnūs.

Kommentierte Literatur

Kermani, Navid. 1999. *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran.* München: C. H. Beck. Der Autor zeigt facettenreich die Schönheit des Klangs und der Komposition des Koran. Dabei werden das mystische Hören und Verstehen des Koran in besonderer Weise dargelegt.

Pākatchī, Aḥmad. 2017. *ğarayanhaye fahme Koran dar Iran mu'āṣir* [Zeitgenössische Bewegungen zum Verstehen des Koran im Iran]. Teheran: Fallāh Verlag. Das Buch ist ein Sammelband mit Beiträgen von zeitgenössischen Koranforschern aus dem Iran. Die Beiträge berichten über neue Forschungsmethoden der Koranhermeneutik und stellen diese zur Diskussion.

Ṭabāṭabā'ī, Allāmeh Seyyed Ḥussein. 1988. *tafīr al mizān* [Waage]. Teheran: Boniade elmi wa fekri Allameh Ṭabāṭabā'ī. Es handelt sich bei diesem Werk um einen umfassenden Korankommentar aus dem 20. Jahrhundert, der von einem schiitischen Korankommentator und Philosophen geschrieben wurde. Der Autor verbindet klassische und moderne Methoden der Textanalyse und hebt die philosophischen Denkstrukturen zum Verstehen des Koran hervor.